

UNA COMUNIDAD PROFETICA Y UTOPICA

Juan Antonio Estrada

Tomado de: **Misión Abierta**
2(1984) 113-122



Abordar el papel de la Iglesia en la historia, especificar su significación comunitaria y su conexión utópica, elaborar una teología sobre sus posibles disfuncionalidades, esto son los objetivos que me propongo en este artículo. Evidentemente, se trata de una temática ambiciosa y, además, bastante susceptible de polémica y de controversia. En realidad, la pretensión de exponer el papel de la Iglesia en la historia implica esbozar una teoría general del cristianismo: de la intencionalidad del proyecto de Jesús (cristología), de la importancia y significación de la mediación eclesial (eclesiología) y de los papeles sociales representados por el cristianismo en la sociedad a lo largo de la historia (análisis histórico y sociológico).

El proyecto histórico de Jesús

Jesús aparece en el contexto general de la historia israelita como un personaje integrado en la tradición profética y mesiánica, con la pretensión de ser el último y definitivo enviado de Dios que inaugura la nueva era final con la intervención absoluta de Dios en la historia. Su significación se expresa en su mensaje: la llegada del Reinado de Dios a este mundo. Jesús no viene a preparar al hombre para que éste llegue al cielo, sino que anuncia que el **cielo**, (el Reinado de Dios)

llega a la historia humana. Conecta con la utopía mesiánica anunciada en el Antiguo Testamento, que él ve realizada en conexión con su misma persona y su actividad salvífica. Con Jesús de Nazaret se inicia un movimiento carismático, profético y mesiánico.

Esta utopía del Reinado de Dios la proclama y la vive en clara confrontación con la sociedad, la cultura y los valores patrocinados por la religión de su tiempo. El sermón del monte sintetiza los contrastes y oposiciones (resaltados por Lucas en las Bienaventuranzas) entre la cultura y la sociedad y su predicación. El suyo es un mensaje contracultural, que entra en contradicción con los valores establecidos. El ideal que él presenta es el de una nueva relación entre Dios y los hombres, que lleva consigo una nueva interrelación de los hombres entre sí.

Esta utopía está mediada por la comunidad de discípulos, que surge en torno a él y a su mensaje, y que se presenta como signo anticipado de ese Reinado de Dios. En tanto en cuanto sus discípulos viven esa experiencia, el Reino comienza a ser una realidad incipiente y marginal, pero real en la historia humana. La comunidad media entre la sociedad establecida y la utopía de la alternativa que Jesús ofrece. La comunidad es signo y sujeto, portavoz (con Jesús) del Reino: anticipa y posibilita la utopía en cuanto que la hace realidad, al constituirse una microsociedad, en la que se transforman las personas y las relaciones entre ellas, y se constituye en alternativa comunitaria a la sociedad israelita del tiempo. El puente entre la utopía jesuana (un hombre nuevo y una sociedad nueva, donde los hombres se relacionan con Dios y entre sí según los valores de su mensaje) y la realidad fáctica es la comunidad. Por eso, el cristianismo es por esencia comunitario: Jesús es inviable sin sus discípulos, y la suerte de su mensaje depende estrechamente de la comunidad de discípulos.

El proyecto comunitario

Esto es confirmado y subrayado en la experiencia de la resurrección, que confirma la validez del proyecto del maestro, descubre su verdadera identidad, consustancial al Dios que él anunciaba, y potencia a la comunidad en la expe-

riencia pneumática que conocemos como Pentecostés. Surge una nueva humanidad, que Lucas expresa teológicamente como un nuevo génesis y que la teología posterior verá como una auténtica recreación de Dios. Comienza la **verdadera historia**, en la que la comunidad cristiana tiene ya la clave de comprensión del plan de Dios y de su papel en la historia. Los sumarios lucanos del libro de los Hechos nos presentan una comunidad ideal, modélica, en la que se comparten los bienes, el pan eucarístico y la enseñanza de los apóstoles. Es el model de la nueva sociedad que constituyen los cristianos.

La comunidad se autocomprende a la luz de la utopía jesuana (el reino) que ahora se cristologiza y se hace acorde con la descubierta personalidad del maestro: la parusía del Cristo. En la experiencia de los carismas, se toma conciencia de la diferencia cualitativa que se establece entre los que son sujetos de la utopía cristiana y el **mundo**, representado tanto por judíos como por los paganos. La tensión entre la comunidad utópica cristiana y el **mundo** se convierte en una temática central en algunos escritos (por ejemplo, en el corpus juaneo y el apocalipsis con la oposición carne/espíritu, luz/tinieblas, verdad/mentira), mientras que otros escritos subrayan más la misión y la expansión del cristianismo en otras culturas (como en los Hechos de los Apóstoles, y en las mismas cartas paulinas). Está clara la dinámica de la misión: repetir el anuncio de la utopía de Jesús, y poco a poco se toma conciencia de su significación universal más allá del particularismo judío. También hay claridad en la dimensión escatológica de la comprensión histórica del cristianismo: todo queda relativizado a la luz de la parusía, y se postula la vigilancia y la espera de la venida de Cristo, rehusando la instalación y el absolutismo de cualquier realidad histórica o sociológica.

Sin embargo, hay tensiones en la forma de concebir el papel de la comunidad eclesial en la historia: unos acentúan la oposición Iglesia-mundo, otros la armonía entre la cultura y la fe cristiana, y la necesidad de enculturización del cristianismo. De igual forma, unos mantienen una tensión escatológica cercana, que (como en el corpus paulino) favorece el distanciamiento y la neutralidad respecto a las estructuras histórico-sociales; otros, por el contrario (carta de Santiago, Evangelio

Lucano) resaltan la significación socioeconómica y sociopolítica del cristianismo y preparan a la comunidad para una larga misión ante una parusía que cada vez más se aleja en el horizonte. Ambos coinciden en lo mismo: estar en el mundo sin ser del mundo, pero unos exigen una ruptura revolucionaria resaltando la discontinuidad fe/cultura, mientras que otros propugnan una reforma evangélica, como fermento en medio de la sociedad, subrayando la unidad entre el Dios de la creación y el Dios de Jesús, entre la fe y la razón. Todos coinciden en que la solidaridad cristiana con cada época histórica es siempre fragmentaria, en cuanto que se mantiene la reserva escatológica y la utopía trascendente contra toda visión prometeica e inmanentista de la historia. La denuncia profética de los contravalores del Evangelio imperantes en la cultura lleva, además, a rehusar el bautismo a los que mantienen compromisos equívocos con la sociedad y sus valores. Incluso, se declaran determinadas profesiones como incompatibles con el cristianismo.

Los apóstoles y profetas, ambos en conexión con una experiencia pneumática, se convierten en los fundamentos iniciales de la comunidad cristiana. Los apóstoles, y sus herederos dentro de la estructura ministerial de las comunidades, que crecientemente se desarrollan en un contexto hostil, tanto más cuanto mayor es su expansión cuantitativa y cualitativa en la sociedad romana. Los profetas representan la pervivencia del Espíritu de Jesús en medio de la comunidad, son el índice de que la comunidad sigue dependiendo de una experiencia nueva en la sociedad. Esta dimensión profética de la comunidad es cuestionada por la desconfianza de la Iglesia desde finales del siglo I, respecto a los carismáticos gnostizantes que amenazan con subvertir la utopía cristiana integrándola en una síntesis con las filosofías y religiones paganas. Durante el siglo II el crecimiento y desarrollo de la estructura ministerial, como sucesora de los apóstoles, es paralelo al declive de lo carismático-profético, y a la desconfianza respecto a los mismos escritos paulinos (cfr. segunda carta de Pedro) y juaneos, que legitiman y resaltan la importancia de esa dimensión carismática. La crisis montanista de los siglos II y III no hace más que alentar esa desconfianza, de nuevo reforzada con la crisis donatista posterior. Sin embargo, esa experiencia del Espíritu, consustancial a la Iglesia, se mantiene

en la tradición de los mártires y confesores, que aparecen como cristianos llenos de la plenitud del Espíritu, herederos, por tanto, de la dimensión carismático-profética de la Iglesia, y exponente máximo de una utopía que genera historia ("sangre de mártires semilla de cristianos"), y que mantiene la alternativa cristiana en el mundo romano. Son los grandes héroes cristianos, las grandes personalidades que surgen de forma espontánea, y cuya veneración comunitaria lleva al culto material, que es anterior al mismo culto mariano.

La comunidad se mantiene como una alternativa, una denuncia y una crítica al mundo que la rodea y que la persigue. Refleja otro modo de ser y de vivir, y con su mera presencia socava los valores constituidos en el imperio y atrae con un testimonio de vida y no sólo de palabra.

La tentación antiutópica

Sin embargo, en medio de la expansión y crecimiento cuantitativo y cualitativo del cristianismo ya operan las fuerzas disgregadoras que progresivamente van minando la identidad cristiana. Dentro de la comunidad operan ya diversas corrientes que subvierten los valores cristianos. Esto va a hacerse más patente a partir del siglo IV, que va a marcar una nueva era con el cese de las persecuciones (que recuerdan la oposición Iglesia-mundo), con el crecimiento cuantitativo del cristianismo (que en un siglo más que duplica el número de sus miembros) ante el favoritismo oficial y la tendencia a declararla religión de estado. La cristianización de la sociedad va acompañada de la enculturización paganizante del cristianismo, de cuya convergencia surge esa mezcla sincretista que conocemos como **civilización cristiana** identificada con el Imperio romano.

Estas tendencias disolventes, que son patentes en el siglo IV, actúan ya en los siglos anteriores, y van preparando el paso de una comunidad que bautiza a los convertidos, a la que intenta convertir a los bautizados. Ya desde los inicios notamos las tendencias que luego adquieren carta de ciudadanía: por un lado la neutralidad benevolente que busca congraciarse con el Estado pagano, que ya encontramos en las cartas paulinas, y en el prorromanismo lucano. Luego será Eusebio de Cesárea el que enaltezca al emperador pagano como décimotercer apóstol y enviado de Dios. Comienza la integración Iglesia/

Estado, luego reforzada con los reyes invasores bárbaros, que origina el nacionalcatolicismo y la identificación entre sociedad e Iglesia en la sociedad cristiana. La Iglesia, de facto, aunque todavía no teológicamente, tiende a identificarse con la institución eclesial representada por los ministros de las comunidades cristianas. La comunidad va desplazándose en favor de los ministros que se apartan cada vez más del pueblo. La dimensión carismático-profético-martirial deja paso al surgimiento de movimientos y grupos monacales, que continúan esa pervivencia de lo carismático al margen (aunque no en oposición) a lo institucional. Pero la tendencia de los monjes, y con ellos de la incipiente vida religiosa, es constituir la **ciudad de Dios** yuxtaponiéndola a la comunidad cristiana y a la sociedad: se establece el dualismo entre un cristianismo de mandamientos y otro de consejos evangélicos (válido este último en cuanto signo de la radicalidad del evangelio, pero neutralizado e integrado, al presentarse como segunda vía opcional para los más perfectos, que coexiste, sin cuestionar la validez de una sociedad sólo superficialmente cristiana, en la que se integra la Iglesia).

El cristianismo se desutopiza y se ideologiza. Reinado de Dios tiende a identificarse con la **societas christiana**, circunscrita a las fronteras del Imperio romano. Ya antes, las cartas pastorales presentaban las cualidades del buen ciudadano, desarrolladas por las corrientes helenistas como las cualidades requeridas para ser ministro cristiano, y el ministerio se convertía en un cargo apetecible, y económicamente subvencionado por las comunidades, con lo que se abría el paso a la carrera eclesiástica. Hay que rogar por el Emperador y respetar a las autoridades, indicaban las cartas paulinas. E incluso los polémicos escritos juaneos circunscriben la caridad cristiana a **los hermanos**, sin mencionar jamás el amor al enemigo. La misma expansión del cristianismo se lee ya en clave eclesial en Efesios, viéndose la evangelización del cosmos como el desarrollo y crecimiento de la Iglesia.

Todos estos elementos (que se encuentran ya en el Nuevo Testamento, y que tienen que ser comprendidos y contrabalanceados con los otros escritos neotestamentarios), son leídos ahora en una clave que tiende progresivamente a acomodar el cristianismo a la sociedad romana, al **mundo**. A lo largo

del siglo III se van desarrollando las corrientes que luego se impondrán en el siglo IV, y que en última instancia pueden apelar a elementos de los mismos orígenes. De ahí que el derrumbe del Imperio romano provoque una crisis de identidad cristiana, ya en el siglo V, y que se legitime por S. Agustín el uso de la violencia física contra los herejes como medio de defender a la sociedad cristiana. Se abre así paso a la posterior legitimación de las cruzadas contra los infieles, y al uso de la tortura física por la Santa Inquisición.

En el cristianismo se da el destino trágico de los conquistadores de grandes culturas y civilizaciones, que acaban siendo conquistados y enculturizados por los vencidos. El cristianismo de la Inquisición y de las guerras santas es el que se defiende mundanamente del mundo. Es el problema de todo movimiento reformador que persigue objetivos revolucionarios: hay que meterse en el sistema para cambiarlo, y hay que adaptarse a las reglas de juego establecidas, con objeto de llegar a implantar la alternativa revolucionaria. Se quiere cambiar al mundo y acaba uno preso en él.

Esa es la tentación de todo cristianismo que supervalora lo institucional y margina lo profético, que se identifica con la autoridad y desconfía del Espíritu que no venga por la vía jerárquica. Es el peligro típico del cristianismo católico, que tiende a la Iglesia asistencial, reformadora y mitigadora del desorden constituido. Es la tendencia denunciada en la crisis montanista (¡la primera escisión herética de la historia de la Iglesia, juntamente con la gnóstica!) y en los escritos juaneos.

Es también el peligro de un cristianismo sin trascendencia, que degenera en inmanencia reformadora o revolucionaria. Al perder de vista la utopía cristiana, se diluye la conciencia de alteridad respecto al mundo y progresivamente se va minando la identidad cristiana. Se acaba postulando en el mejor de los casos la reforma de la sociedad, la transformación del mundo, el cambio revolucionario de las estructuras injustas. Esos elementos son los que el cristianismo tiene en común con los movimientos utópicos, mesiánicos y revolucionarios que se dan en la historia. Pero cuando se afirma lo común y se olvida la especificidad de la utopía cristiana (el anuncio del Reinado de Dios, que es ante todo obra de Dios que culmina

la obra de la comunidad; la afirmación de la cruz y del sufrimiento como algo que entra en el plan de Dios; la renuncia al odio y a la violencia como medios aptos para construir el Reino; la experiencia de Dios en la oración individual y comunitaria, y en la praxis sacramental como momentos esenciales para la identidad cristiana) se pierde el elemento cristiano de la utopía y éste degenera en programa de un humanismo prometeico, como tantos que hoy existen en la sociedad.

La tentación institucionalizante y la utopía sin Iglesia rompen por igual, aunque de forma distinta, la síntesis cristiana entre comunidad y utopía. Por un lado se subordina la utopía a la institución, con lo que se identifica fácticamente el reino de Dios con la Iglesia, el ser cristiano con la ortodoxia doctrinal y la adhesión sumisa a la doctrina de la Iglesia, y la tensión escatológica ante la parusía del Cristo con el cielo que está más allá de la muerte. Este cristianismo institucionalizado tiende, por otra parte, a disolver la comunidad en la institución, con lo que degenera en una religión individualista de la salvación, que favorece la **fuga mundi** y la consideración espiritualista del proyecto cristiano: hay que salvar el alma, viviendo en el más acá según las directrices de la institución eclesial, que es la mediadora entre el más acá y el más allá. De ahí, la indiferencia respecto a las realidades temporales comunitarias y sociales. Es lo que refleja magistralmente Calderón de la Barca en su *Gran teatro del Mundo*: se trata de que cada uno acepte el papel que le ha tocado en esta vida, sin pretender modificarlo, y de que represente bien ese papel para salvar su alma. Este cristianismo ha reducido la utopía cristiana a salvar el alma al margen de las realidades históricas y temporales, y margina la comunidad favoreciendo el individualismo salvífico y haciendo de la Institución eclesial el factor clave del mensaje de Jesús. Así la Iglesia-institución se convierte en un poder, que compite con los otros poderes de este mundo y que establece con ellos diversas relaciones según sus intereses y las épocas históricas. Es una Iglesia que ha degenerado en mera autoridad jerárquica, que canaliza el Espíritu a través de la jerarquía, y que desconfía de todo movimiento profético, comunitario y utópico.

Este modelo de Iglesia, peligro siempre constante del

catolicismo a lo largo de su historia, acaba integrándose en el mundo y convirtiéndose en una institución conservadora y legitimante del orden social. Pero también el cristianismo sin Iglesia (es decir, el movimiento cristiano que olvida su referencia a la trascendencia y que margina su vinculación a las prácticas y doctrinas de la comunidad eclesial) acaba integrándose en el juego de los poderes y grupos que entran en conflicto en la sociedad; esta vez no como institución conservadora, sino como movimiento revolucionario. Incluso no es infrecuente que ese cristianismo progresivamente alejado de sus raíces y tradiciones eclesiales, y paulatinamente desvinculado respecto a los otros grupos y miembros de la comunidad eclesial, acaba tan vinculado reactivamente a la institución eclesial, como los cristianos que se identifican acríticamente con ella: se ataca a la Iglesia institucional, y se denuncia el autoritarismo y el carácter antievangélico de los representantes de la institución eclesial, y ésta es la mejor coartada para ocultar su carácter sectario (farisaicamente elitista), y su ideologización cátera (que, tras la denuncia de los errores institucionales, esconde la incapacidad para generar una praxis auténticamente cristiana que presente de hecho y no sólo en teoría una alternativa cristiana y comunitaria a cristianos y no cristianos).

Las desviaciones de la comunidad

Ambas desviaciones se han dado en diversas ocasiones a lo largo de la historia: tanto el monismo institucionalizante que subordina el evangelio a los propios intereses políticos, económicos e ideológicos; como el de los movimientos cáteros y mesiánicos, que escondían tras la denuncia de las aberraciones eclesiales su propia intolerancia fanática, la incoherencia de su praxis manifiestamente no evangélica, y la unidimensionalidad de sus proyectos y utopías revolucionarias ajenos a toda trascendencia y gratuidad de la gracia. La institución que margina lo profético y carismático degenera en individualismo autópico que se integra en el *statu quo* del mundo. A su vez la corriente que se autoexcluye de las tradiciones, instituciones y prácticas eclesiales acaba, frecuentemente, convirtiéndose en un movimiento reformista o revolucionario de carácter quizá utópico, pero no cristiano, cuando no se produce un movimiento fanático, intolerante y dogmático que erige su

propia verdad en un dogma que hay que imponer por todo los medios, y que se transforma en la contradicción más crasa de lo que es un movimiento cristiano.

Siempre que se pierda la dimensión utópico-escatológica se abre la puerta al fanatismo religioso y a la intolerancia dogmática. La falta de capacidad de relativización respecto al mismo movimiento o Iglesia, favorece la identificación de la Utopía de la parusía de Cristo con la propia realidad comunitaria y eclesial. Entonces surge la afirmación propia de todo fanatismo (sea institucional o sectario): el error no tiene derecho de existir. Y como se identifica la verdad con la propia ortodoxia, sin más, y la utopía del reinado de Dios con el movimiento visible, y organizado, se acaba transformando la oposición jesuana entre utopía del reino y mundo, en contraposición del movimiento o Iglesia respecto a los adversarios. Se pasa de la escatología a la utopía, ya realizada plenamente en ese movimiento o institución. En una palabra, se pierde la alteridad y se acaba cautivo del mundo al que hay que transformar. El predicador (Jesús de Nazaret) es desplazado por su predicación, interpretada desde el propio *a priori* doctrinal y experiencial. Si la institución eclesial y el movimiento cristiano son una mediación entre la utopía cristiana y la sociedad, ahora se convierten en un fin en sí. El medio se convierte en fin y el fin se transforma en medio. El cristianismo se ideologiza: ya no se trata de invitar a la conversión desde la libertad de la conciencia que tiene derecho a optar y a buscar la verdad. Se contrapone la verdad abstracta del propio dogma a la verdad concreta de la dignidad humana y de la conciencia que discierne. La conversión deja paso al proselitismo y a la intolerancia, y la **buena noticia** del evangelio se convierte en mala noticia para aquellos que son inmolados en el altar de la propia ideología, erigida en canon absoluto de verdad.

Hay que observar la especificidad, trascendente y cristiana, de la utopía comunitaria eclesial. Si no es así, se pierde lo cristiano y lo trascendente en una progresiva acomodación al mundo, que al final hace superfluo lo específicamente cristiano. Hay que conservar la identidad cristiana de la utopía luchando contra corriente en la sociedad. Se trata de cambiar a la sociedad y no de tomar como modelo absoluto la mera transformación socioeconómica y sociopolítica. Un cristianismo que no cambia a la sociedad no merece el nombre de tal,

pero la necesaria transformación de los hombres, grupos e instituciones de la sociedad no es el objetivo fundamental al que hay que supeditar la identidad cristiana. El fin no justifica los medios, y postular un justo cambio sociopolítico y socioeconómico no puede hacernos olvidar que el cristianismo es más que eso (aunque lo exija y lo presuponga).

La absolutización de una determinada ideología (sea de cambio o de legitimación del orden sociopolítico y socioeconómico) ha sido la tentación constante de las comunidades cristianas a lo largo de la historia. Y en toda época de crisis surgen ideologías claras y definitorias que ofrecen un sistema seguro y presuntamente objetivo como la fórmula única para ser cristianos, y para cambiar el mundo. Cuanto mayor es el pluralismo de la sociedad, con toda su carga relativizante, más atractiva es la seguridad de una determinada ideología colectiva, que nos ubica y nos encuadra en una determinada alternativa a la crisis de la sociedad. Igual ocurre en la Iglesia, y siempre se ha dado esto en la historia cuando surgen las crisis eclesiales. De ella surgen movimientos conservadores de tendencia dogmática, que siguen proclamando la presunta verdad de la vieja doctrina, inmutables a los cambios de los tiempos. Para ellos nada ha cambiado. Y también se desarrollan las corrientes, que ponen en primer plano la necesidad del cambio y de la adaptación doctrinal, para que ésta responda a las necesidades de los tiempos y a los cambios de la sociedad. Y también aquí acecha el peligro del absolutismo dogmatizante, que al poner el acento en el cambio pone en peligro la identidad de la tradición cristiana, a la cual supedita a ese cambio que se erige en norma absoluta.

La Iglesia no es un fin en sí mismo, es un medio y un signo de que el Reino de Dios se realiza en la historia. La gran desviación es olvidarse del Reino de Dios, para concentrarse en sí misma. Entonces es fácil que se produzca la absolutización institucional (con todos sus dogmatismos e inquisiciones) y el fanatismo sectario de una corriente mesiánica que se presenta como la **verdadera Iglesia**, y que quiere imponer sus fórmulas redentoras a los demás. Entonces, el disidente se convierte en el **enemigo**, y la escisión y oposición entre seguidores y adversarios dentro del cristianismo desplaza a la vieja oposición entre comunidad cristiana y mundo, que

es la realmente constitutiva.

Fuera de la Iglesia no hay salvación, decimos, y, sin embargo, fuera de nuestra Iglesia visible y del cristianismo organizado sí se dan los hombres salvados e integrados en el misterio de Cristo. No es el cristianismo organizado eclesialmente el que tiene el monopolio del Espíritu, y en la Iglesia ni siquiera **están todos los que son, ni son todos los que están**. La Iglesia siempre conserva un cierto relativismo (*corpus mixtum*) y se subordina a la obra de Cristo y a su significación universal. Fuera de Cristo no hay salvación, y no es que el Espíritu se reduzca a los contornos visibles de la Iglesia, sino que allí donde está el Espíritu de Cristo hay de alguna forma una incorporación a su obra, a su comunidad y a su misión redentora.

Tenemos que recuperar una Iglesia más olvidada de sí misma y más preocupada por el mundo al que tiene que anunciar una buena noticia. Hay que relanzar la dimensión profética, escatológica y mesiánica del cristianismo para actuar en medio de la sociedad y del mundo en la doble línea del fermento (de la transformación de personas y de estructuras), y del cuestionamiento y la denuncia profética (poniendo en cuestión a una sociedad y a unos cristianos cada vez más integrados en la irracional dinámica de consumo, de hedonismo y de competitividad, propias de nuestra cultura).

La Iglesia no puede subsistir sin su esencia comunitaria, pero para que ésta sea cristiana tiene que presentar una alternativa de vida a grupos y personas que nos rodean. La mediación no está ni en la identificación acrítica con la institución eclesial, ni en la oposición exacerbada y reactiva. En ambos casos seguimos presos de un cristianismo reducido a lo intra-eclesial y polarizado por lo institucional. La comunidad en la historia tiene una función de alternativa cristiana a la sociedad constituida; de proclamación utópica y mesiánica de los valores imperantes en nuestro supuesto Occidente y civilización cristianos; de identificación con la justicia y el evangelio, a costa de la persecución y el rechazo de los que se integran y se aprovechan de las estructuras de pecado imperantes en nuestra sociedad.

El criterio, para grupos y personas, sigue siendo siempre

el mismo: los frutos. Nuestro estilo de vida; nuestras opciones ideológicas, políticas e incluso eclesiales; los acentos y omisiones de nuestra vida cristiana y de nuestra espiritualidad; lo que compartimos y el grado de nuestras solidaridades; en definitiva, las mediaciones teóricas y prácticas de nuestra supuesta vida cristiana son las que mejor definen dónde nos ubicamos dentro de la sociedad y de la Iglesia. Tenemos que abandonar toda pretensión de neutralidad y de asepsia tanto en la lectura del evangelio como en la pretensión de una interpretación correcta del papel del cristianismo en la historia, y mucho menos al postular las posibles funciones que hoy tiene que asumir el cristianismo. Desde la intención general que tenemos, y que debemos presuponer en los demás, de intentar ser coherentes con el mensaje de Jesús, hemos de analizar las mediaciones y realizaciones concretas en las que especificamos y vivimos nuestro cristianismo. El cristianismo fáctico que vivimos es mucho más real que aquél sobre el que especulamos y teorizamos. Y en él tenemos que examinar hasta qué punto vivimos la dimensión utópica y mesiánica que anunció Jesús, y el grado de nuestra integración en las estructuras de una sociedad a la que estamos llamados a transformar.

